

Moderne Träger des buddhistischen Gedankens.
V. Rev. **B. Nanjō** (Shin-Shyū, Japan),
Präsident des »College of Buddhism«, hervorragender buddhologischer Forscher.

Buddhistische Warte

Monatshefte
für Ethik, Erkenntnis und Geisteskultur.
Organ der »Buddhistischen Gesellschaft«.
Herausgeber: Karl Seidenstücker, Leipzig, Sophienstrasse 12.

I. Jahrgang. | Leipzig, Oktober 1907. | 2451 n. B. No. 7.

Wir kämpfen um hohe Tugend, um hohe Geisteszucht, um hohe Erkenntnis; deshalb heissen wir Kämpfer. (Anguttara-Nikāyo, III, 84.)

Gedanken über Unsterblichkeit.

Von Dr. Paul Carus.

I. Nibbānaṁ und das Unerschaffene.

Das fliessende Dasein der zusammengesetzten Dinge, diese Welt der Unrast und der Vergänglichkeit, deren Repräsentanten Geburt und Tod sind, wird »Saṃsāra« genannt, und das Reich, wo weder Geburt noch Tod waltet der Zustand des ewigen Seins, unerschaffen und unzerstörbar, heisst Nibbānaṃ (sanskr. Nirvāṇa), und wir können das letztere nur verstehen, wenn wir den Sinn des ersteren vollauf begriffen haben.

Was ist der Nibbāna-Zustand? Ist er vielleicht reine Geistigkeit? Ja oder nein, je nachdem wir das Wort Geistigkeit verstehen. Wenn wir unter Geistigkeit die geistige Funktionen, die vergänglichen Gedanken eines Ego, eines Selbst, unserer individuellen Existenz verstehen, dann sollten wir uns daran erinnern, dass Geistigkeit auch ein Zusammengesetztes und als solches der Auflösung unterworfen ist. Ja, sie ist die unbeständigste aller Bedingungen, denn sie ist die Funktion eines ausserordentlich verwickelten Zustandes des Nerven-Gewebes, welches, da es zarter ist als andere organisierte Materie, auch vergänglicher als andere zusammengesetzte Dinge ist.

Und dennoch kann das Unerschaffene als das rein Geistige charakterisiert werden, wenn wir unter dem rein Geistigen nicht die cerebralen Funktionen unseres Gehirns verstehen, sondern die ewige Wahrheit selbst, welche wir, wenn wir

allezeit mit klar gerichtetem Geiste denken, selbst in diesem Leben körperlichen Daseins zu erreichen vermögen. Die Wahrheit ist nicht dem Verfall unterworfen; die Wahrheit ist nicht eine einzelne, konkrete Existenz, mag diese nun als stofflich gedacht werden oder nicht; die Wahrheit ist nicht ein Selbst oder individuelles Wesen. Sie ist ihrer Natur nach universell, sie ist allgegenwärtig, sie ist unerschaffen und unzerstörbar. Die objektive Wirklichkeit, die unserer Erkenntnis der Wahrheit entspricht, ist die Norm jeglicher Weltordnung; sie bestimmt die Naturgesetze und macht sittliche Ideale möglich. Mithin ist die Wahrheit dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen; sie ist das Ewige, Unwandelbare, das Unerschaffene, Wechsellose. Wer die Wahrheit schaut, erreicht den heiligen Grund der Erleuchtung. In der Wahrheit allein können wir Erlösung sehen; in der Wahrheit allein vermögen wir Seligkeit zu finden. Die Erreichung der Wahrheit ist Nibbānaṃ.

Da die Wahrheit kein individuelles Selbst ist, wird sie Selbstsucht in jeder Form aufheben und den Egoismus beseitigen, und ihre Universalität wird ihren Beschauern ein alles umfangendes Wohlwollen und liebende Güte aufprägen. So wird dieser Zustand Nibbāna's charakterisiert durch die vollkommene Ruhe, die durch das gänzliche Fehlen der Leidenschaft bedingt ist, wie wir lesen:[1])

„‚Wodurch kann jedes Herz ewige Glückseligkeit und Frieden erlangen?‘

„Und ihm, dessen Gemüt von Sünde frei war, wurde die Antwort:

„‚Wenn das Feuer der Lust erloschen ist, dann ist der Friede erreicht; wenn die Flammen des Hasses und Wahnes verglommen sind, dann ist der Friede erreicht; wenn die Unrast des Herzens, die aus blinder Leichtgläubigkeit entspringt, und alle anderen Irrtümer aufgehoben sind, dann ist der Friede erreicht.‘“

---

[1]) Aus der Nidānakathā.

II. Das Todlose.

Es existiert kein Selbst, keine Ātman-Seele, mithin gibt es auch keine Wanderung einer Ātman-Seele, wohl aber gibt es eine Wiedergeburt: eine Reinkarnation des angestammten Karman durch eine Aufbewahrung und Wiedererzeugung der Seelen-Formen, die von Generation auf Generationen übertragen werden.

Hier müssen wir unterscheiden zwischen reinen Formen und materialisierten Formen. Unter der reinen Form eines rechtwinkligen Dreiecks verstehen wir den mathematischen Begriff in seiner abstrakten und absoluten Bestimmtheit. Die Verhältnisse der Winkel und Seiten sind bestimmte Bedingungen von unabänderlicher Unwandelbarkeit. Sie können in Lehrsätzen formuliert werden, die ohne weiteres als ewige Wahrheiten anerkannt werden. Der Materialist, welcher wähnt, dass nur stoffliche Körper real sind, würde sagen, dass reine Formen nicht existieren, aber der Mathematiker weiss, dass ein rechtwinkliges Dreieck eine bestimmte Wirklichkeit ist, welche, wann und wo immer die Gelegenheit eintritt, sich mit unfehlbarer Gewissheit offenbaren wird. Offenbarungen rechtwinkliger Dreiecke finden statt in materialisierten Formen; damit meinen wir z. B. eine einzelne Zeichnung mit Tinte, Blei oder Kreide, oder das Verhältnis, in dem drei Punkte stehen, die durch die Centren dreier Sterne angedeutet werden. Die Verwirklichung einer reinen Form mag mehr oder weniger vollkommen sein, aber sie erläutert stets die Gesetze reiner Form und ist sozusagen deren Inkarnation. In diesem Sinne spricht Plato von Ideen, die über Raum und Zeit erhaben sind, und Schiller singt von dem höheren Reich reiner Formen:

„In den höheren Regionen,
Wo die reinen Formen wohnen.“

In Hinsicht auf das sittliche Leben sollte der Mensch lernen, sich nicht mit den Materialisationen seines Denkens und Strebens zu identifizieren, sondern mit dessen reinen Formen; denn jene sind vergänglich, diese aber ewig. Er sollte alles Haften an der besonderen und individualisierten Verkörperung, in der seine Seele erscheint, aufgeben. Er

muss seinen Anker in jenem finden, das nicht zerstört werden kann, sondern bleibet immer und ewiglich. Die reinen Formen seines Seelenwesens müssen begriffen werden als die Eigentümer seines Körpers, als die Bildner des Hirns, der Nerven-Strukturen seiner Gedanken, der mannigfaltigen Formen seiner Empfindungen und Strebungen: diese reinen Formen beherrschen sein Leben, seine Energie, sein Streben und Wirken, nicht aber umgekehrt: seine leibliche Verkörperung herrscht nicht über den ewigen Typus, der in ihm offenbar wird. Die stofflichen Elemente besitzen keine anordnende Fähigkeit; denn planmässige Anordnung ist ein rein-formales Prinzip.

In diesem Sinne existierte Christus seit Ewigkeit als der göttliche Logos und wurde Fleisch in Jesus; und Buddha ward inkarniert in Gotama, dem Sohne der Mâyâdevî. In diesem Sinne sprechen die Buddhisten von der Erlangung der Bôdhi, d. h. der Erleuchtung oder Buddhaschaft, welches besagt, dass Bôdhi existierte, bevor Gotama sie fand. In demselben Sinne existierten das rechtwinklige Dreieck und seine Gesetze vor Pythagoras: er erfand nicht den Lehrsatz, der seinen Namen trägt, sondern er entdeckte ihn. Die Idee eines rechtwinkligen Dreiecks mit allen darin bestehenden Verhältnissen, die dem Pythagoras klar wurden, verkörperte sich in ihm, wurde in ihm offenbar.

Aber hier müssen wir einen Augenblick verweilen; denn hier liegt eine Schwierigkeit, welche die Übersetzer buddhistischer Schriften sehr irregeführt hat. Das Pâli-Wort rûpa bedeutet Form, aber es wird häufig in dem Sinne »materialisierte Form« (rûpa-kâya), nicht in dem Sinne »reine Form« gebraucht; ja es muss manchmal direkt als »Körper« übersetzt werden. Das, was Plato und Schiller als »reine Form« bezeichnen würde, heisst im Pâli arûpa,*) d. h. ohne rûpam, also das Körperlose, obwohl es meist als das »Formlose« übersetzt wird.

Wir lesen in den buddhistischen Schriften, dass die Erreichung Nirvana's nur möglich ist, wenn wir das »Formlose«

*) Das Neutrum von arûpo (arûpam) wird als ein Synonym für Nirvana gebraucht.

begreifen, das Unmaterielle, Ewige, Todlose. Dieses Todlose, dieses Unmaterielle, dieses „Formlose“, oder richtiger: dieses Reich der reinen Form, dieser arūpaloko ist nicht ein Wesen, nicht eine Wesenheit, nicht ein persönliches Sein oder eine persönliche Gottheit; es hat keinen bestimmten Wohnsitz, weder im Himmel noch auf Erden, und doch ist es die wichtigste Wahrheit, die wir kennen.

Das Todlose ist ein reines Nichts, wenn „Nichts“ das Fehlen der Stofflichkeit bedeutet, und doch ist es der wichtigste Lebensfaktor; denn es macht Erleuchtung möglich und ist die Grundbedingung der Erlösung. Im Majjhima-Nikāyo (26. Suttaṃ), wo Buddha erklärt, dass „das Todlose gefunden ist,“ wird ausdrücklich behauptet, dass das „Nichts“ nicht ein Nichtsein bedeutet, sondern dass es existiert, und von den „Mönchen, die im Reiche des Nicht-da-seins weilen“, wird gesagt, dass sie „den Māro blind gemacht, das Auge Māro's geblendet und dem Gesichtskreis des Bösen entronnen sind.“

Wer an der körperlichen Form, d. h. an der materialisierten Verkörperung der reinen Form haftet und sich mit dieser Verbindung von Atomen, dieser Anhäufung von Elementen identifiziert, ist noch nicht frei von der Täuschung der Selbstheit; er hat die ewige Ruhestätte des Lebens, die Seligkeit Nirvāṇa's, den Frieden der Seele nicht gefunden; er treibt in einem beständigem Wirbel der Unruhe um vergänglicher Güter willen.

Wer arūpaṃ, das Formlose erreicht hat, überwindet damit alle selbstischen Regungen; denn Hass, Gier, Ehrgeiz, Stolz, Übelwollen, Neid, Eitelkeit haben ihre Bedeutung verloren. Er ist energisch, aber ohne Leidenschaft; er strebt vorwärts, aber er haftet an nichts; er besitzt, aber er betrachtet sich nicht als Eigentümer; er erwirbt, aber er begehrt nichts.

III. Amitābha.

Die Gesamtheit der Bedingungen, welche Nibbānaṃ möglich machen, die Quelle der Erleuchtung und die Ordnung ewiger Gesetze, deren Erkenntnis die Buddhaschaft ausmacht, ist von der in Tibet, China und Japan vorherrschenden

Mahāyāna-Schule des Buddhismus unter dem Namen »Amitābha« personifiziert worden. Amitābha, Quelle alles Lichtes, ist Buddha vom ewigen Aspekt aus betrachtet, oder umgekehrt: ein Mensch, der nach der Bōdhi (Erleuchtung) strebt, wird ein Buddha, wenn Amitābha ihn erleuchtet. Ein Buddha enthüllt das Licht, dessen ewiger Urquell Amitābha genannt wird. Amitābha ist die höchste Norm der Weisheit und Sittlichkeit, die Richtschnur der Wahrheit und Gerechtigkeit, die letzte raison d'être der Weltordnung.

Ist dieser Amitābha eine Wirklichkeit? Ganz gewiss ist er eine Wirklichkeit, nicht in dem Sinne leiblicher Existenzen, welche vergänglich und fliessend sind, — sondern in einem höheren Sinne; denn Amitābha ist eine ewige, alles durchdringende Gegenwart, und wenn »real« in seinem etymologischen Sinne als »ding-haft« aufgefasst wird, so müssten wir, wenn körperliche Dinge allein real genannt würden, Amitābha als super-real bezeichnen.

Was ist Amitābha? Jeder Forscher erkennt das Vorhandensein einer kosmischen Ordnung an, welche die Gesamtheit aller Naturgesetze bildet einschliesslich auch der höheren Gesetze, welche die menschliche Gesellschaft gestalten, das, was Fichte die „moralische Weltordnung“ nannte. Die kosmische Ordnung ist die Macht, welche das Universum gestaltet und erhält. Sie ermöglicht die Wissenschaft, denn sie gewährt die Möglichkeit der Erkenntnis. Sie macht Vernunft und vorsätzliches Handeln möglich, denn sie lehrt uns, Ergebnisse zu anticipieren und uns dadurch den Umständen anzupassen. Sie ermöglicht endlich die Sittlichkeit, indem sie uns Ideale lehrt, die würdig sind, dass wir ihnen nachleben.

Diese Weltordnung, die letzte Norm der Wahrheit und des Rechts, d. i. Amitābha, die unerschöpfliche Quelle aller Erleuchtung, bestimmt das Gesetz der Evolution, indem sie die Möglichkeit schafft, dass in dem Laufe der kosmischen Prozesse Leben entsteht, dass empfindende Wesen Vernunft entwickeln und vernünftige Wesen durch Erfahrung die Torheit des Egoismus lernen und so universelle Güte offenbaren. So gelangt Empfindung zur Vernünftigkeit, und Vernünftigkeit führt zu moralischem Streben und zur Anerkennung liebender

Güte als Ideal. Erleuchtung ist möglich, weil Amitābha ist, die ewige Norm aller Ordnung, wie es im Udānaṃ heisst:

„So habe ich gehört: Einst weilte der Erhabene zu Sāvathī, im Jeta-Haine, im Garten des Anāthapiṇḍiko, und der Erhabene war damit beschäftigt, die Jünger zu ermuntern, anzufeuern und zu erfreuen mit einer Rede über Nibbānaṃ.

„Und jene Jünger erfassten den Sinn, dachten ihn gründlich durch, und nahmen, aufmerksam lauschend, die ganze Lehre in ihren Herzen auf.

„Und in diesem Zusammenhang, bei jener Gelegenheit redete der Erhabene in folgenden feierlichen Worten:

„‚Es gibt, ihr Brüder, einen Zustand, wo weder Erde noch Wasser ist, weder Feuer noch Luft, weder Raum-Unendlichkeit, noch Unbegrenztheit des Bewusstseins, noch Vernichtung; weder Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung, weder diese Welt noch jene Welt, weder Sonne noch Mond. Dieses, ihr Brüder, nenne ich weder Kommen noch Gehen noch Stehen, weder Tod noch Geburt. Es ist ohne Zeit, ohne Entwicklung, ohne irgend eine Basis; das ist des Leidens Versiecht-Sein.

„‚Schwer ist's, das Wesentliche zu verwirklichen,
Die Wahrheit wird nicht leicht erkannt,
Von Wissenden ist die Gier bezwungen,
Für den klar Sehenden sind alle Dinge ein Nichts.

„‚Es gibt, ihr Brüder, ein Nichtgeborenes, Nichtenstandenes, Nichtgeschaffenes, Nichtgestaltetes. Gäbe es, ihr Brüder, nicht dieses Nichtgeborene, Nichtentstandene, Nichtgeschaffene, Nichtgestaltete, so würde es auch kein Entrinnen geben aus der Welt des Geborenen, Entstandenen, Geschaffenen, Gestalteten. Da es nun aber, ihr Brüder, ein Nichtgeborenes, Nichtentstandenes, Nichtgeschaffenes, Nichtgestaltetes gibt, so gibt es auch ein Entrinnen aus der Welt des Geborenen, Entstandenen, Geschaffenen, Gestalteten.'"

Eine tiefe Einsicht in die Natur des Ewigen, Nichtentstandenen ist nur möglich durch die Überwindung des Selbstgedankens, durch die Ausrodung der egoistischen Leidenschaften, wie es im 383. Verse des Dhammapadaṃ heisst, wo ein Mensch angeredet wird, der sich bemüht, durch die Tat, und nicht

dem Namen nach oder nach den Vorschriften der Kaste ein Brāhmaṇe zu werden:

„Durchkreuze kräftig diesen Strom der Lust, Brāhmaṇe,
Treib' aus Begierde, Hass und Übelwollen;
Hast du gelernt, dass alle Dinge wechseln, fliessen,
Dann kennst du das, was unerschaffen ist."

IV. Das Selbst (Ātman).

Der grosse Unterschied zwischen Brāhmanismus und Buddhismus betrifft die Anschauung über den Attā (sanskr. Ātman), d. i. über das Selbst oder die individuelle Seele des Menschen. Der vedāntistische Brāhmine glaubt an ein Selbst oder Ātman, welches angesehen wird als ein wechselloses, ewiges Wesen, das den Körper belebt, während der Buddhist, wie wir wiederholt betont haben, das Dasein eines solchen bleibenden Wesens leugnet und die Lehre vom Anattā (sanskr. Anātman, Nichtselbst) bekennt, welche besagt, dass ein wechselloses Ich-Selbst nicht vorhanden ist.

Die Upanishaden, die klassischen Schriften der Vedānta-Philosophie, sagen an einigen Stellen, der Ātman sei so klein wie der Daumen oder habe die Grösse eines Senfkornes. Solche Auffassung, wenn überhaupt haltbar, kann natürlich nur im übertragenen Sinne verstanden werden. W o l l e n w i r m i t d e m A u s d r u c k Ā m a n o d e r S e l b s t d a s E w i g e b e z e i c h n e n, so dürfen wir nicht vergessen, dass dasselbe weder Grösse noch Gestalt hat, sondern rein geistig, d. h. ein Prinzip, eine Wahrheit, eine Norm ist. Wenn aber Ātman in dem Sinne von »Persönlichkeit« gebraucht wird, so bedeutet das nichts Dauerndes oder Wechselloses, sondern nur eine Form des Daseins, welche, obwohl von der grössten Bedeutung, doch dem Wechsel unterworfen ist.

Nach der Vedānta-Philosophie berühren weder unsere Taten noch unser Schicksal unser wahres Wesen; denn der Ātman ist wechsellos und wird immer das bleiben, was er war, während nach buddhistischer Auffassung unsere gegenwärtige Existenz das Produkt der Vergangenheit ist und unsere Taten allerdings unsere Persönlichkeit im guten oder schlechten Sinne modifizieren. Mithin sind für den konsequenten Ve-

dāntisten unsere Taten indifferent, nach Buddha's Lehre dagegen von der allergrössten Bedeutung.

Das Wort Attā, Selbst, wird im Dhammapadaṃ nicht im Sinne des Vedānta gebraucht, sondern in dem allgemeinen Sinne von »Persönlichkeit«, d. h. wir selbst, in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, und der grosse Wert dieser Persönlichkeit wird z. B. im 165. Verse des Dhammapadaṃ betont, wo es heisst: „Durch das eigene Selbst wird Sünde begangen, durch das eigene Selbst wird man böse; durch das eigene Selbst wird die Sünde gemieden, durch das eigene Selbst wird man gut. Ja, Reinheit, Unreinheit schafft man sich selbst, kein anderer kann Erlöser sein!"

Nach der Lehre des Buddhismus ist das hauptsächlichste Hindernis der vollkommenen Erleuchtung das Haften des Menschen an seinem Selbst, am Attā; denn eine falsche Vorstellung vom Selbst verdunkelt unsern Verstand und ist die Quelle aller Selbstsucht. Buddha erlangte die Erleuchtung, als er sah, dass wir selbst die Erbauer unserer Persönlichkeit, dieses Tabernakels körperlicher Existenz sind, welcher dem Leiden, Alter und Tod unterworfen ist. Unsere eigenen Taten in früheren Existenzen machten uns zu dem, was wir sind, und durch Beseitigung des Egoismus gelangt ein Buddha in einen Zustand, wo alles Haften aufhört und Friede erreicht wird. Die Täuschung der Selbstheit ist zerstreut, und er lebt nunmehr in der Welt weiter, ohne an ihr einen persönlich-interessierten Anteil zu nehmen oder von ihren Versuchungen berührt zu werden. Er hat das Ziel erreicht, und so wird er fürderhin nicht mehr als ein gesondertes Selbst verkörpert werden, nicht mehr als ein individuelles Wesen, eine getrennte Persönlichkeit in einer körperlichen Existenz. Er ist mit dem moralischen Gesetz selbst eins geworden, er ist hinfort identisch mit der ewigen, allgegenwärtigen Norm der Wahrheit, Gerechtigkeit und allliebenden Güte. Seine Persönlichkeit als ein Selbst mit selbstischen Motiven ist gänzlich erloschen dadurch, dass sie ein blosses Werkzeug Amitābha's geworden ist. Die Überlieferung hat uns im 152. bis 154. Verse des Dhammapadaṃ einen Passus aufbewahrt, der »Buddha's Triumphgesang« genannt wird und folgendermassen lautet:

„Die Welt und mancherlei Geburt durchwandert' ich und fand doch nicht
Den Hauserbauer, mein Begehr; qualvoll war jede Neugeburt.
Jetzt, Hauserbauer, kenn' ich dich! nicht wieder wirst du bau'n das Haus!
Zerbrochen sind die Sparren all', des Hauses Giebel ist zerstört;
Das Schwinden jeglicher Begier, Nibbānam hat der Geist erreicht."

V. Das Ewige im Menschen.

Der Buddhismus legnet die Existenz eines Ātman, d. i. eines ewigen, unwandelbaren Selbstes, aber dennoch proklamiert er, wie wir sahen, das Sein eines Ewigen. Das Ewige aber ist nicht ein Ding, nicht eine konkrete Wirklichkeit, nicht ein stoffliches Dasein, sondern die Allgegenwart jener ewigen Wahrheiten, welche alle die Ideale ermöglichen, die wahr, gut und schön sind. Diese ewigen Wahrheiten sind die Normen alles Daseins; sie schaffen jene einheitliche Gestaltung in der Natur, welche der Forscher als Naturgesetze formuliert. Sie sind nicht gestaltet, sondern gestaltend; sie sind nicht durch Ursachen bestimmt, sondern sind selbst die Faktoren, die jegliches Ding bestimmen.

Hier ein sehr einfaches Beispiel: Die arithmetische Gleichung $2 \cdot 2 = 4$ ist nicht von einem Gott geschaffen noch von dem Lehrer erfunden, der zum ersten Male ihre Bedeutung entdeckte, sie formulierte und lehrte. Vielmehr ist sie eine wirkliche, notwendige Wahrheit, ewig, allgegenwärtig, in ihrer Anwendbarkeit unbegrenzt, und ebenso universal wie unfehlbar. Aber diese einfache Wahrheit ist nur ein Beispiel für viele weitere Wahrheiten, die nicht minder ewig und allgegenwärtig sind, indem sie in ihrer Gesamtheit die raison d'être aller Vernunft, die Quelle alles Wissens und aller Erleuchtung bilden. Diese letzte Wahrheits-Norm kann weder geschaffen sein noch beseitigt werden. Sie ist niemals entstanden und wird niemals vergehen. Sie war am Anfang, ist jetzt und wird immerdar sein in alle Ewigkeit, ohne Aufhören.

Wie jedes vernünftige Wesen, insofern es wirklich vernünftig ist, eine Inkarnation der Vernunft ist, so ist jeder Mensch, insofern seine Seele aus Ideen besteht, welche ewige Wahrheiten klar widerspiegeln, eine Verkörperung des Ewigen,

und das Ewige ist die eigentliche Wesenheit der geistigen Fähigkeiten des Menschen. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass diese Wesenheit oder Essenz des menschlichen Geistes nicht ein materielles Wesen, nicht ein einzelnes Geschöpf ist, das in seiner Natur irgendwie substanziell wäre, sei es nun grobstofflich, hart und atomisch, sei es verdünnt, verflüchtigt und sublimiert, auch ist sie kein Ātman, kein Ich oder Selbst irgend welcher Art. Diese Wesenheit ist rein geistig; nicht individuell, sondern universell; nicht in Raum und Zeit, sondern der Ewigkeit, Unsterblichkeit und Unendlichkeit teilhaftig.

Udānavarga

— das Buch der weisen Sprüche. —

(1. Fortsetzung.)

IV. Kapitel: Reinheit.

1 = Dhammapadam 21. — 2 = Dh. 22. — 3 = Dh. 23. — 4 = Dh. 28. — 5 = Dh. 25. — 13 = Dh. 309. — 14 = Dh. 310. — 22 = Dh. 19. -- 23 = Dh. 20. — 26 = Dh. 327. —

6. Der gute Ruf der Ernsten beruht auf ihrem Eifer, ihrem Nachdenken, ihrer Reinheit im Lebenswandel, ihrer Urteilskraft, ihrer vollkommenen Beobachtung (des Sittengesetzes), auf ihrem Lebenswandel, der völlig mit dem Gesetz im Einklang steht.

7. Jeder muss selbst höhere Einsicht und die Bedingungen für den Zustand wahrer Weisheit erringen. Wer die Seligkeit ununterbrochener friedvoller Gedanken geniesst, der hat Nirvāṇa erreicht.

8. Habe nichts zu schaffen mit verkehrter Lehre, habe nichts zu schaffen mit dem Unachtsamen; wer falschen Lehren keine Aufmerksamkeit schenkt, wird zur rechten Einsicht gelangen.

9. Wer wahre Anschauungen über die Welt hat, wird so grosse Erhabenheit erlangen, dass er, wenn er selbst tausend Wiedergeburten durcheilen müsste, nicht auf den Abweg geraten würden.

10. Der Geist (des Toren), der sich der Sorglosigkeit

ergibt, ist falsch gerichtet; der verständige Mann muss aufmerksam sein wie der Führer einer Karawane, der seine Schätze bewacht.

11. Wer sich nicht der Sorglosigkeit ergibt, wer an sinnlichen Freuden kein Wohlgefallen findet, wer seinen Geist in steter Aufmerksamkeit erhält, wird dem Leiden ein Ziel setzen.

12. Wer dem Leiden ein Ziel bereitet und sich in dieser Welt nicht der Sorglosigkeit ergibt, kann durch den Unachtsamen ebenso wenig gefährdet werden, wie der Löwe durch die Antilope.

15. Wer sich nach Glückseligkeit sehnt, sollte sich energisch betätigen; der Standhafte macht keine derartigen unnützen Bewegungen wie der törichte Fuhrmann.

16. Wenn törichte Menschen mit ihren Wagen den guten Weg verlassen haben und auf schlechter Fährte angelangt sind, bedauern sie ihr Missgeschick tief.

17. In ähnlicher Weise gerät der Tor, der das Gesetz aufgibt und dem Gesetz nicht folgt, in die Macht des Herrn des Todes; er geht zugrunde, weil er des (geistigen) Sehvermögens verlustig geht.

18. Wer da tut, was nicht getan werden sollte, und unterlässt, was zu tun ist, — wer sich sonnt in seiner Sorglosigkeit, vergrössert das Mass seiner Verwirrung; und wer sein Elend vergrössert, dem liegt des Elends Aufhebung in weiter Ferne.

19. Wer die Natur des Körpers versteht, wer nachsinnt und in seinen Übungen nicht nachlässt, tut nicht, was nicht getan werden sollte, und vollbringt, was zu tun ist.

20. Somit wird er mit Nachdenken und Verständnis seinem Elend ein Ziel setzen, und wenn er seinem Elend ein Ziel gesetzt hat, wird er den ungetrübten Zustand erreichen.

21. So viele ihr auch sein möget, ich sage euch, dass die, welche vom Gesetze nur wenig gehört und doch seine Gebote befolgt haben, das Gesetz kennen. Wer dem Gesetze folgt, hat das Gesetz erkannt.

24. Wessen Sprache von ernster Gesinnung zeugt und wer die Unbedachtsamkeit verachtet, wird unter den Göttern grösser dastehen, als einer, der hundert Opfer dargebracht hat.

25. Der Weise, welcher in seiner Rede ernsten Sinn preist, weiss, was recht und was unrecht ist; der Weise hält fest an ernstem Sinn aus zwei Gründen: um der Segnungen willen, die daraus in diesem Leben erspriessen, und auch im Hinblick auf die Zukunft. Die Standhaften, die dies erkannt haben, werden weise genannt.

27. Der Bhikshu, der an der Reinheit seine Freude hat und voll Abscheu auf die Unreinheit blickt, wirft die Sünde ab wie der Wind die Blätter eines Baumes.

28. Der Bhikshu, der an der Reinheit seine Freude hat und voll Abscheu auf die Unreinheit blickt, macht allen Anhaftungen ein Ende und gelangt nach und nach zur Glückseligkeit.

29. Der Bhikshu, der an der Reinheit seine Freude hat und voll Abscheu auf die Unreinheit blickt, gelangt zur tiefen Einsicht in den Stillstand alles Werdens, zur Stätte des Unsterblichen.

30. Der Bhikshu, der an der Reinheit seine Freude hat und voll Abscheu auf die Unreinheit blickt, ist dem Nirvāṇa so nahe, dass er (dessen Erlangung) nicht mehr verfehlen kann.

31. Der eifrige und tugendhafte Mensch, der nach dem Gesetze lebt, findet durch die Befolgung des Gesetzes Glückseligkeit in dieser und der anderen Welt.

32. Ihr, die ihr, euch selbst anspornend und von Eifer erfüllt, voller Ernst forschet um des Friedens (Nirvāṇa) willen, betrachtet wohl das Leben der unbesonnenen, sorglosen, nachlässigen, unbezähmten und trägen Menschen, die sich vom Forschen abgewandt haben, und hört nicht auf den Unbesonnenen.

33. Der Bhikshu, der in Wahrheit moralisch ist und sich an ernstem Sinn erfreut, bringt so alle seine Gedanken wohl in Zucht, und sein Gemüt ist in Sicherheit.

34. Raffe dich auf! Beginne ein neues Leben! Wende dich der Lehre des Buddha zu! Tritt nieder die Scharen Māra's, wie ein Elephant ein Haus von Sand niedertritt.

35. Wer nach diesem Gesetz der Disziplin in Reinheit und Güte lebt, wird nach Überwindung der Wiedergeburt seinen Leiden ein Ende bereiten. — (Fortsetzung folgt.)

Zwei Sutten

aus dem Eka-Nipāto des Anguttara-Nikāyo.

Aus dem Pāli ins Deutsche übertragen von **Bhikkhu Nyāṇatiloka.**

Laster und Tugenden.

Nichts kenne ich, ihr Brüder, was in dem Masse Schlechtes erzeugt und das Gute zum Schwinden bringt, wie der Leichtsinn. Wer, ihr Brüder, nämlich leichtsinnig ist, in dem kommt das Schlechte zum Entstehen und das Gute schwindet.

Nichts kenne ich, ihr Brüder, was in dem Masse Gutes erzeugt und das Schlechte zum Schwinden bringt, wie die Gewissenhaftigkeit. Wer, ihr Brüder, nämlich gewissenhaft ist, in dem kommt das Gute zum Entstehen und das Schlechte schwindet.

Nichts kenne ich, ihr Brüder, was in dem Masse Schlechtes erzeugt und das Gute zum Schwinden bringt, wie die Trägheit — die Unmässigkeit — die Unzufriedenheit — wie unweises Grübeln — wie Verworrenheit — wie die Freundschaft mit den Bösen — wie die Neigung zum Bösen und die Abneigung vor dem Guten. Wer, ihr Brüder, nämlich träge ist — unmässig — unzufrieden — wer unweisem Grübeln sich hingibt — verworren ist — wer Freundschaft mit den Bösen pflegt — wer Neigung hat zum Bösen und Abneigung vor dem Guten, in dem eben kommt das Schlechte zum Entstehen und das Gute schwindet.

Nichts kenne ich, ihr Brüder, was in dem Masse Gutes erzeugt und das Schlechte zum Schwinden bringt, wie die Tatkraft — Genügsamkeit — Zufriedenheit — wie weises Erwägen — wie klares Bewusstsein — wie edle Freundschaft — wie die Neigung zum Guten und die Abneigung vor dem Bösen. Wer, ihr Brüder, nämlich voll Tatkraft ist — genügsam — zufrieden — wer weisem Erwägen sich hingibt — klarbewusst ist — wer edle Freundschaft pflegt — wer Neigung hat zum Guten und Abneigung vor dem Bösen, in dem eben kommt das Gute zum Entstehen und das Schlechte schwindet.

Nichts kenne ich, ihr Brüder, was zu so grossem Verderben führt — was das Gute so zur Abnahme und zum

Schwinden bringt, wie der Leichtsinn — die Trägheit — Unmässigkeit — Unzufriedenheit — wie unweises Grübeln — wie Verworrenheit — Freundschaft mit den Bösen — Neigung zum Bösen und Abneigung vor dem Guten. Leichtsinn, ihr Brüder, — Trägheit — Unmässigkeit — Unzufriedenheit — unweises Grübeln — Verworrenheit — Freundschaft mit den Bösen — Neigung zum Bösen und Abneigung vor dem Guten führen wahrlich zu grossem Verderben — führen zur Abnahme und zum Schwinden des Guten.

Nichts kenne ich, ihr Brüder, was zu so hohem Segen führt — was das Gute so festigt und nicht zur Abnahme noch zum Schwinden bringt, wie die Gewissenhaftigkeit — Tatkraft — Genügsamkeit — Zufriedenheit — wie weises Erwägen — wie klares Bewusstsein — wie edle Freundschaft — wie die Neigung zum Guten und die Abneigung vor dem Bösen. Gewissenhaftigkeit, ihr Brüder, — Tatkraft — Genügsamkeit — Zufriedenheit — weises Erwägen — klares Bewusstsein — edle Freundschaft — Neigung zum Guten und Abneigung vor dem Bösen führen wahrlich zu hohem Segen — festigen das Gute und bringen es nicht zur Abnahme noch zum Schwinden.

Das Gleichnis von der indischen Erde.

Gleichwie, ihr Brüder, es hier auf der indischen Erde nur wenige schöne Gärten und Wälder, Felder und Teiche gibt, aber bei weitem mehr Abhänge und Schluchten, schwer passierbare Flüsse, wilde Urwälder und unerklimmbare Höhen:

Ebenso gibt es, ihr Brüder, nur wenige Wesen auf dem Lande, aber bei weitem mehr im Wasser,

— und es werden, ihr Brüder, nur wenige Wesen unter den Menschen wiedergeboren, aber bei weitem mehr ausserhalb der Menschheit,

— und es werden, ihr Brüder, nur wenige Wesen im Lande der Mitte (Mittelindien) wiedergeboren, aber bei weitem mehr in fremden Ländern, unter unverständigen Heiden,

— und es gibt, ihr Brüder, nur wenige Wesen, die weise sind, nicht schwerfällig, nicht stumm, und die fähig sind, den Sinn der guten oder schlechten Rede zu verstehen, aber bei

weitem mehr Toren gibt es, die unverständig sind und stumm und unfähig, den Sinn der guten oder schlechten Rede zu verstehen,

— und es gibt, ihr Brüder, nur wenige Wesen mit dem heiligen Auge der Erkenntnis, aber bei weitem mehr Verblendete gibt es und Toren,

— und es gibt, ihr Brüder, nur wenige Wesen, denen der Anblick des Vollendeten vergönnt ist, aber bei weitem mehr Wesen wird des Vollendeten Anblick nicht zu teil,

— und es gibt, ihr Brüder, nur wenige Wesen, denen vergönnt ist, die vom Vollendeten dargelegte Wahrheit und Disziplin zu hören, aber bei weitem mehr Wesen wird das Hören der vom Vollendeten dargelegten Wahrheit und Disziplin nicht zu teil,

— und es gibt, ihr Brüder, nur wenige Wesen, die die vernommene Wahrheit sich merken, aber bei weitem mehr Wesen merken sich die vernommene Wahrheit nicht,

— und es gibt, ihr Brüder, nur wenige Wesen, die der sich gemerkten Wahrheiten Zweck erforschen, aber bei weitem mehr Wesen erforschen den Zweck der sich gemerkten Wahrheiten nicht,

— und es gibt, ihr Brüder, nur wenige Wesen, welche, die Lehre und Auslegung kennend, gemäss der Lehre wandeln, aber bei weitem mehr Wesen kennen die Lehre und Auslegung, wandeln aber der Lehre nicht gemäss,

— und es werden, ihr Brüder, nur wenige Wesen von den wahrhaft ergreifenden Dingen ergriffen, aber bei weitem mehr Wesen werden von den wahrhaft ergreifenden Dingen nicht berührt,

— und es gibt, ihr Brüder, nur wenige Wesen, die, ergriffen, auch wirklich kämpfen, aber bei weitem mehr Wesen werden ergriffen, kämpfen aber in Wirklichkeit nicht,

— und es erreichen nur wenige Wesen, die die Erlösung zum Ziele sich setzen, die Konzentration und Einheit des Geistes, aber bei weitem mehr Wesen, die die Erlösung zum Ziele sich setzen, erreichen die Konzentration und Einheit des Geistes nicht,

— und es werden, ihr Brüder, nur wenigen Wesen aus-

erlesene Speisen und Getränke zuteil, aber bei weitem mehr Wesen sind auserlesene Speisen und Getränke versagt, und dieselben haben mit dem, was sie auflesen oder erbetteln, ihr Leben zu fristen,

— und es ist, ihr Brüder, nur wenigen Wesen beschieden, die Aufklärung, die Wahrheit, die Erlösung zu kosten, aber bei weitem mehr Wesen ist der Geschmack der Aufklärung, der Wahrheit, der Erlösung versagt. Darum, Brüder, sei euer Streben: ‚Wir wollen die Aufklärung, die Wahrheit, die Erlösung kosten' — das, ihr Brüder, sei euer Streben!

Die geistige Taufe.

Eine buddhistisch-christliche Parallele.

Von **Albert J. Edmunds.**

Markus-Evangelium I, 7—8: Und er (Johannes) predigte und sagte: „Es kommt, der stärker ist als ich, nach mir, dessen ich nicht würdig bin, mich niederbückend den Riemen seiner Sandalen aufzulösen. Ich zwar habe euch mit Wasser getauft, er aber wird euch mit dem Heiligen Geiste taufen." —

Aṅguttara-Nikāyo VII, 11. Ort: Sāvatthī. Damals lebte ein Brāhmine zu Sāvatthī, namens Saṃgaravo, der war ein Täufer[1]) und glaubte an die Reinheit durch Wasser. Er war der Gewohnheit ergeben, Abends und Morgens im Wasser unterzutauchen. Einst nun nahm Ānando, nachdem er sich angekleidet, Mantel und Almosenschale und begab sich nach Sāvatthī, um Almosen entgegenzunehmen. Nachdem er die Stadt durchwandert hatte und vom Almosengange zurückgekehrt war, begab er sich des Nachmittags zum Erhabenen, grüsste ihn ehrerbietig und setzte sich ihm zur Seite nieder. Zur Seite sitzend sprach Ānando zum Erhabenen also: „Da lebt, Herr, in Sāvatthī ein Brāhmine namens Saṃgaravo, der ist ein Täufer und glaubt an die Reinheit durch Wasser. Er ist der Gewohnheit ergeben, Abends und Morgens im Wasser unterzutauchen. Gut wäre es, Herr, wenn der Erhabene, von

---

[1]) **Wörtlich:** Ein Mann der Reinheit durch Wasser.

Mitleid bewogen, sich zu der Wohnstätte des Brāhminen Saṃgaravo begeben würde.“

Der Erhabene gab durch Schweigen seine Einwilligung. Dann nahm der Erhabene, nachdem er sich angekleidet, Mantel und Almosenschale und begab sich zur Wohnstätte des Brāhminen Saṃgaravo. Dort setzte er sich auf einen für ihn bereiteten Sitz, und der Brāhmine näherte sich dem Erhabenen, wechselte höflichen Gruss und freundliche Worte mit ihm und setzte sich an seiner Seite nieder. Der Erhabene fragte ihn: „Ist es wahr, Brāhmine, dass du ein Täufer bist und an die Reinheit durch Wasser glaubst? Bist du der Gewohnheit ergeben, Abends und Morgens im Wasser unterzutauchen?“

‚Ja, Gotamo.‘

„Welche Bedeutung siehst du, Brāhmine, in einem Täufer und in der Reinheit durch Wasser?“

‚Die Bedeutung, Gotamo, liegt darin, dass ich, was immer ich während des Tages getan habe, dieses am Abend durch Untertauchen abwasche, und dass ich, was immer ich während der Nacht getan habe, dieses am Morgen durch Untertauchen abwasche. Dies, Gotamo, ist die Bedeutung, die ich in der Taufe sehe, und der Grund, weshalb ich an die Reinheit durch Wasser glaube. Und so bin ich der Gewohnheit ergeben, Abends und Morgens im Wasser unterzutauchen.‘

(Der Erhabene sprach:)

„Religion, Brāhmine, ist ein See, und Sittlichkeit das Taufwasser,
Ungetrübt, hochgeachtet von den Weisesten der Weisen,
Worin (wahre) Veda-Schüler untertauchen:
Jene, die mit trockenen Gliedern zum andern Ufer gelangen.“

Der Brāhmine wird darauf ein Jünger des Buddha. —

Im Saṃyutta-Nikāyo X, 107 findet sich eine Stelle, die mit den Worten beginnt: „Es gibt, ihr Mönche, im Süden Indiens eine Sitte, die Taufe (oder Abwaschung) genannt wird. Sie wird mit Festlichkeiten und Feiern begangen; aber dies ihr Mönche, ist nicht die rechte Taufe. Ich will euch die erhabene Taufe lehren, die zum Nirvāṇa führt.“[1])

---

[1]) Vergl. auch das Suttaṃ: »Die Taufe« in Neumanns Buddhistischer Anthologie.

Über die kontemplative (Zen-) Schule des Buddhismus.

Von Dr. Y. Motora,
Professor der Psychologie an der Kaiserl. Universität Tokyo.

Vorbemerkungen.

Die nachfolgenden interessanten Ausführungen sind ein ins Deutsche übersetzter kurzer Auszug aus Dr. Y. Motora's lehrreichem Schriftchen: »An Essay on Eastern Philosophy« (R. Voigtländers Verlag in Leipzig, 1905). Die Zen- oder Dhyāna-Schule wurde 520 n. Chr. von Dharma in Indien begründet und von dort nach China und Japan verpflanzt. Sie legt den grössten Nachdruck auf die Pflege der meditativen Praxis; im religiösen Leben Japans spielt sie heute eine wichtige Rolle, und in früheren Zeiten hatte sie für die Erziehung der Samurai eine hohe Bedeutung. Die Zen-Schule, welche dem Mahāyāna-Buddhismus angehört, gliedert sich in die drei Zweige Sōtō, Rinzai und Obaku, von denen der erste die weiteste Verbreitung gefunden hat. Die kontemplative Schule hat gegenwärtig in Japan 20386 Tempel (Sōtō 13708, Rinzai 6122, Obaku 556). — Die den nachfolgenden Ausführungen beigefügten Anmerkungen sind vom Herausgeber.

Nach der Lehre des Buddhismus gliedert sich der Geist in zwei Hauptteile, von denen der eine das ist, was nicht wechselt, und der andere das, was sich verändert. Nach der ursprünglichen Ausdrucksweise: Der erstere ist das, was nicht geschaffen und mithin dem Vergehen nicht unterworfen ist; der letztere ist das, was entsteht und mithin vergeht. Dieser vergängliche Teil zerfällt wieder in sieben verschiedene Gruppen, nämlich in die fünf Sinne, das (hieraus resultierende) Bewusstsein und das Selbst-Gefühl (Selbst-Bewusstsein).[1])

Wenn diese dem Wechsel unterworfenen Gruppen sich mit dem wechsellosen Teile vereinigen, so wird »Arayashiki«,

---

[1]) Dieser „vergängliche Teil des Geistes" würde in der Terminologie des südlichen Buddhismus »nāma« sein, d. h. das Subjekt, das sich in fünffacher Sinnestätigkeit (saññā) und dem sich daraus ergebenden fünffachen (Seh-, Hör- etc.) Bewusstsein äussert, und ferner in dem mit dem Vorstellen korrespondierenden Selbst-Bewusstsein (mano-viññāṇaṁ). Der „nicht-geschaffene, unvergängliche Teil des Geistes," „das wahre Selbst" des Mahāyāna entspricht den höheren jhāna und dem nibbānaṁ der südlichen Schule.

dauerndes Bewusstsein, realisiert. Diese Einteilung des Geistes, obwohl ein wenig abweichend von jener der modernen Psychologie, stimmt gleichviel mit der letzteren in der Methode überein. In der Zen-Schule jedoch haben wir eine einzige, aber sehr lehrreiche Methode, den Geist zu betrachten. Nach dieser Methode wird nicht gegliedert oder klassifiziert, sondern der Mensch gelangt in ihr durch eine lange meditative Praxis dazu, einen solchen Zustand des Geistes innerlich zu erfahren, in welchem keine Vorstellung vorhanden ist und nur das reine Selbst zurückbleibt. Es ist dies eine Art experimentellen Studiums; denn wir setzen uns bestimmten Bedingungen aus und sehen, was für Erfahrungen wir dabei machen werden. Es ist nicht eine willkürliche Bestätigung, die den Beweis erbringt, dass wir den rechten Zustand des Geistes erlangt haben, sondern der Beweis ergibt sich aus dem Zustande selbst. Und wenn wir diesen Zustand erreicht haben, wird das klar erkannt wie ein einfacher logischer Satz. Ich selbst verbrachte eine Woche in einem Zen-Kloster, teils um des psychologischen Experimentes willen, teils aus Neugierde angetrieben, um zu sehen, ob ich diesen geistigen Zustand innerlich erfahren könnte.[1]) Nach einer Woche war mein Erfolg weit grösser als ich erwartet hatte. Es war etwas für meine Erfahrung gänzlich Neues. Wenn ich die Psychologie, die ich bis dahin studiert, mit einer flachen Ebene vergleichen möchte, so gleicht jene neue Erfahrung einer dritten Dimension. So hatte ich die Basis für einen neuen Standpunkt gewonnen, und ich sah den Geist in einem neuen Licht. Neue Probleme tauchten vor mir auf, die eine Übereinstimmung und Vereinigung dieses neuen Standpunktes mit dem alten erheischen . . . . . .

Die Zen-Schule wurde von Dharma begründet, der nach China ging, um sie dort zu verbreiten, und von China gelangte sie nach Japan. Dharma's Prinzip besteht darin, von allen Buchstaben und Worten abzusehen und unsere Aufmerksamkeit direkt auf den Geist zu richten, um die wahre Natur des Selbstes innerlich zu erfahren. Seine Methode ist

---

[1]) Es ist zu beachten, dass Motora nicht direkt Anhänger des Buddhismus ist.

empirisch (auf der Erfahrung beruhend) im Gegensatz zu der historischen und Überlieferungs-Methode. Ein jeder hat sein eigenes Selbst von Grund auf empirisch zu erforschen. Nach Dharma's Idee sind alle Vorstellungen so sehr mit Illusionen vermischt, dass wir zu allererst zu unserer ureigenen Natur zurückkehren müssen, um unsere vernünftigen Gedanken zu rekonstruieren. Der Prozess dieses geistigen Trainings, der darin besteht, Vorstellungen und Ein-Bildungen auszuschalten, wird durch eine Reihe alter Gebräuche vorbereitet. Es gibt zwei Wege des Geistes-Trainings. Die eine Methode besteht darin, mit geschlossenen Augen in aufrechter Haltung ganz unbeweglich zu sitzen und zu versuchen, den Geist so ruhig wie möglich zu halten und zu warten, bis Selbst-Erleuchtung sich einstellt. Nach der anderen Methode gibt ein Meister seinem Schüler eine Frage, und beide sitzen nach Art der ersten Methode und denken über diese Frage nach. Die Frage, die zuerst gestellt wird, lautet: „Was ist dein ursprünglicher Zustand?" — oder so ähnlich. Diese Fragen scheinen auf den ersten Blick so rätselhaft zu sein, dass es schwer ist, ihren Sinn zu verstehen. Aber der Meister gibt keinen weiteren Wink zur Lösung der Frage, und auch ich kann hier keine befriedigende Antwort geben, weil die Antwort die Selbst-Erleuchtung in sich schliesst, welche nur von denen innerlich erfahren werden kann, die den Training und die dabei gewonnenen Erfahrungen durchgemacht haben. Die Antwort kann nicht mit blossen Worten gegeben werden, sondern muss sich in der Haltung des ganzen Körpers äussern! In gewisser Hinsicht werden wir wie ein niederes Geschöpf aus dem Tierreich, das keine Begriffe und folglich auch keine Sprache kennt, und welches nicht mit Worten, sondern durch das Benehmen antwortet. Anders ausgedrückt: Begriff und Sprache sind nur mittelbare Ausdrücke des wahren Selbstes. Um die Idee dieses wahren Selbstes etwas klarer zu machen, möchte ich auf die Ego-Idee bei Fichte verweisen, der sie als „reine Tätigkeit" bezeichnet. Der Mensch versteht nicht nur, sondern wird diese reine Tätigkeit nach der Lehre der Zen-Schule. Dies ist das direkte Erleben des wahren Selbstes. —

In der östlichen Philosophie sowohl, als in der westlichen

gibt es zwei verschiedene Standpunkte, von denen aus wir den menschlichen Geist betrachten können: den subjektiven und den objektiven Standpunkt. Vom subjektiven Standpunkte aus betrachten wir uns selbst, d. i. ein Teil des Geistes, (ein Kollektiv-Name für psychische Tätigkeiten als ein Ganzes genommen) betrachtet seine anderen Teile; der erstere heisst das Subjekt, der letztere das Objekt oder der objektive Teil des Geistes. Das Objekt ist uns bekannt, das Subjekt nicht. Die Methode des Zen-Trainings nimmt den subjektiven Standpunkt ein und besteht darin, Selbst-Beobachtung anzustellen; aber nach der oben berührten Idee betrachtet das Subjekt nur die objektiven Teile des Geistes, während er das Subjekt selbst nicht betrachten kann, und somit müsste die „Selbst-Erleuchtung“ der Zen-Schule nur eine teilweise Erleuchtung sein. Dies ist ein Paradoxon, welches daraus entsteht, dass wir die zweifache Teilung des Geistes zu ernst nehmen und sie als die letzte Tatsache betrachten, und dies wieder ist die natürliche Folge des Umstandes, dass das Erkennen (Bewusstsein) als die fundamentale geistige Funktion betrachtet wird, wie es in Europa sehr häufig geschieht. Aber das Bewusstsein selbst ist nur das Resultat des Ineinanderwirkens des einen Teiles des Nervensystems mit einem anderen Teile, und die Erfahrung des Zen ist entweder ruhendes Bewusstsein oder Kraft-Bewusstsein, und für beide hat die zweifache Gliederung des Geistes keinen Sinn. So erhebt sich von neuem die alte Frage: Können wir über uns selbst hinaus? Ob die Antwort bejahend oder verneinend ausfällt, hängt davon ab, was wir unter dem Worte „wir-selbst“, unter der Idee des Selbstes verstehen. Wenn »Selbst« das Subjekt bedeutet, das dem Objekt gegenübersteht, so können wir uns selbst durch zwei verschiedene Wege „übersteigen“ (transcend), d. h. durch das Bewusstsein selbst und durch die Ausübung des Willens. Bedeutet es aber „psychische Realität“, so können wir uns durch die Ausübung des Willens transcendieren. Dies letztere wurde von der stoischen Philosophie und von Kant versucht, und es ist ebenfalls eins der Ziele der Zen-Schule. Der Mensch als ein Erkennendes verleiht den mannigfaltigen Vorstellungen, nicht nur des subjektiven Lebens,

sondern auch der Aussenwelt, Einheit; und indem er ihnen allen Einheit verleiht, verwirklicht er sich selbst in dem Vorstellungs-System als das zur Einheit Verknüpfende. In gleicher Weise verknüpft der Mensch durch Ausübung des Willens die subjektive Welt mit der objektiven und realisiert sich selbst in der dynamischen Welt als das Snbjekt der Tätigkeit. Nach der Zen-Philosophie ist die Funktion des Erkennens lediglich ein Aspekt der Tätigkeit. Aber der Buddhismus bleibt hier nicht stehen. Vom objektiven Standpunkte aus weist er darauf hin, dass alles das, was wir hinsichtlich der Zweiteilung des Geistes bemerkten, seine zur Einheit verknüpfende Funktion, die Verwirklichung des Selbstes durch die Ausübung des Willens und anderes mehr, dem angehört, was wechselt, und folglich muss ein wechselloses Etwas vorhanden sein, in Abhängigkeit von welchem jenes Wechselnde existieren kann. Das ist Shin-Nyo;[1]) dies bedeutet wörtlich: wahr als (es ist), ein Name, der ihm gegeben ist im Gegensatz zu dem illusorischen Charakter der Vorstellung.

Der Buddhismus erläutert das Verhältnis von Shin-Nyo zu den psychischen Tätigkeiten in folgender Weise. Shin-Nyo ist absolut wechsellos und bildet Araya-Shiki[2]), welch' letzteres in einer Hinsicht veränderlich, in anderer Hinsicht unveränderlich ist, und das ich mit der psychischen Realität vergleichen möchte. Araya-Shiki bedeutet wörtlich „aufbewahrt“, weil es niemals verloren wird, und seinem Sinne nach ist es „bedingtes Bewusstsein“, weil durch das Selbst-Gefühl bedingt, während es weiter und umfassender ist. Oder anders gesagt: Shin-Nyo ist zu vergleichen mit dem Wasser, welches von dem Wind der Nichterkenntnis[3]) bewegt wird, wie Wasser durch die Bewegung der Luft bewegt wird; und so entstehen sieben wechselnde Arten von Bewusstsein,[4]) welche mit den

[1]) Sanskr. Bhūta-Tathātā.

[2]) Sanskr. Ālaya-vijñāna. Über diese beiden Begriffe vergl. Açvaghosha's »Mahāyānaçraddhotpādaçāstra«, Suzuki's »Outlines oft Mahāyāna-Buddhism«, und Kuroda's »Mahāyāna«, V. Kap.

[3]) Sanskr. avidyā, (Pāli: avijjā).

[4]) Nämlich: Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Tastbewusstsein, ferner das Denk-Bewusstsein (mano-vijñāna) und ālaya-vijñāna. Vergl. Kuroda's »Mahāyāna« S. 34 ff.

Wellen des Wassers zu vergleichen sind, und die Wellen und das Wasser, beide zusammengenommen, versinnbildlichen das Araya-Shiki. Shin-Nyo muss die Welt-Seele sein, an welcher ein jedes Individuum in seiner körperlichen Form partizipiert und so eine Persönlichkeit bildet, solange der Körper lebt, just so, wie eine jede Welle an der grossen Wassermasse partizipiert; aber wenn der Körper im Tode zerfällt, existiert die Person nicht länger, und nur Shin-Nyo bleibt, wie das Wasser bleibt, wenn die Wellen aufgehört haben zu existieren. So betrachtet, ist Shin-Nyo ein Zustand, den der Geist erlangt, wenn das körperliche Leben aufhört. Shin-Nyo ist unnennbar; denn ein Name verdankt seinen Ursprung immer einer illusorischen Unterscheidung. Es ist gleichsam ein Widerspruch, das als Shin-Nyo zu bezeichnen, was namenlos ist. Es wird so gennnnt, um sich von allen Namen loszumachen. Es ist, als ob man das Volk ruhig machen will, indem man ein Trompetensignal gibt; wird das Signal zu oft wiederholt, so wird es selbst ein Störer der Ruhe. Deshalb darf der Name Shin-Nyo nicht zu oft betont werden, weil er sonst zu einem Gebilde der Illusion wird.

Die Idee, dass Shin-Nyo die wahre Wesenheit des Selbstes ist, von der das Selbst kam und zu der es zurückkehren wird, hilft uns weiter zur wahren Erkenntnis des Selbstes, zur Intuition (Anschauung) des Shin-Nyo. Der Begriff »Shin-Nyo« ist Philosophie, aber das direkte Erleben Shin-Nyo's bildet das Wesen der Religion. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet ist Shin-Nyo wie der Mond, und die individuelle Persönlichkeit gleicht dem Bilde des Mondes, das sich in einem gegebenen Gegenstande, wie in einer Welle oder einem Wassertropfen wiederspiegelt. Daher heisst es in einer Dichtung: „Siehe die Bilder des Mondes, wie sie sich in allen Wassertropfen wiederspiegeln, die von den durch einen nächtlichen Sturm geschüttelten Blättern eines Bambusbaumes herniederfallen!“

Wenn direkt erfahren und erlebt, ist Shin-Nyo nicht mehr ein blosses hypothetisches Prinzip, sondern es ist die Wirklichkeit. Es ist kein persönliches Wesen wie der Gott des Christentums, sondern das ewige, wechsellose Sein. Es ist

nicht ein unerkennbares Etwas, sondern es ist die Wirklichkeit, zu der wir vorgedrungen sind. Daher heisst es, Shin-Nyo habe einen zweifachen Sinn: es ist leer,[1]) weil es das letzte, unnennbare Sein ist, und es ist nicht-leer,[2]) weil es seine besondere Existenz hat und alle denkbaren Vorzüge und Tugenden in sich vereint. Der Buddhist versucht nicht nur zu verstehen und zu begreifen, was Shin-Nyo ist, sondern er versucht, Shin-Nyo zu werden durch Aufhebung des Sonder-Bewusstseins und aller trennenden Gedanken. Wenn wir es erreicht haben, Shin-Nyo zu werden, muss unser ganzes Verhalten ein Ausdruck seiner Vorzüge sein, und dann sind wir Buddha. Wir haben dann über diese Tugenden nicht mehr zu diskutieren, sondern sie zu betätigen. Gautama Çākyamuni ist eine Persönlichkeit, der es gelungen war, völlig Buddha zu werden. Es ist aber ein grosser Irrtum, Shin-Nyo als einen Zustand zu betrachten, den der Geist erst nach dem Ableben des Körpers erlangt. Wir können in diesem Leben Shin-Nyo innerlich erfahren, können in diesem Leben Shin-Nyo werden; es ist das direkte Erleben der psychischen Wirklichkeit.

Die neue Zivilisation.

Von Bhikkhu Ānanda Metteyya.

(4. Fortsetzung.)

Allen den genannten Umständen ist es zu verdanken, dass die Errungenschaften der Wissenschaft während des verflossenen Jahrhunderts inbezug auf das, was sie zum Wohle des Menschengeschlechtes geleistet haben, so unvergleichlich höher stehen als irgend ein anderer Fortschritt der Menschheit in früherer Zeit. Wenn für den gewöhnlichen Mann der Gipfel des Berges der Wissenschaft sich in den türmenden Wolken von Theorieen verlor, die sein Fassungsvermögen weit überragten, so stand doch wenigstens der Fuss dieses

---

[1]) Sanskr. çūnya.
[2]) Sanskr. açūnya.

Berges auf der Erde, — fest, substantiell, unleugbar, und seine stofflich-greifbare Grösse nötigte die Bewunderung des Menschen ab. So sind die Lehren der Wissenschaft dem Geiste der Mehrzahl der Menschen nahe gebracht worden; — aber noch stehen wir am Anfange ihres Wachstums und tappen dort unsicher im Zwielicht, wo spätere Generationen klar sehen werden; wir sind durch diese Vordämmerung der Erkenntnis genügend erleuchtet, um zu verstehen, dass nur Kausalität im Universum herrscht; aber noch waltet Dunkelheit über die wahre Bedeutung der Kausalität selbst, und unsere Naturgesetze sind nur die Feststellungen erkannter Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung.

So sind wir denn in einem gewissen Sinne (freilich nicht mit jener sicheren inneren Verwirklichung des buddhistischen Ideals, wohl aber in einer dem gemeinen Menschenverstande genügenden Weise) in unserer neuen Zivilisation zu jener weitreichenden Erkenntnis vorgedrungen, die in der ersten Hälfte des Bekenntnisses buddhistischen Glaubens[1]) zum Ausdrucke gelangt, — zu jener Erkenntnis nämlich, dass alle Phaenomene in einer bestimmten Kausalität sich abspielen; das ist die Synthese aller unserer Erfahrung, der in schwache Worte gekleidete Ausdruck für das tiefste Geheimnis dieses universalen Lebens. Diese Erkenntnis ist aus dem Studium der Mathematik in das Laboratorium des Naturforschers gedrungen; schon jetzt nimmt sie im Arbeitsraum und in der Maschinenhalle langsam greifenbare Gestalt an, und in der Zeit einer späteren Generation wird sie das Gemeingut der Menschheit geworden sein; denn die Träume von heute sind die sichere Wirklichkeit des morgen, und alle Gewissheit, über die wir in unserer Erkenntnis ver-

---

[1]) Gemeint ist der berühmte »Vers des Assaji«, der als eine kurze Zusammenfassung der buddhistischen Lehre betrachtet werden kann. Er lautet:

‚Die Formen des Daseins, aus Ursachen hervorgegangen,
Deren Ursache hat der Tathāgato gezeigt,
Ebenfalls ihre Aufhebung:
Also ist des Grossen Meisters Lehre.'

fügen, ist nur der Ausdruck jener Wahrheit in der Terminologie dieses oder jenes Zweiges menschlicher Erfahrung.

Aber hinsichtlich der zweiten Hälfte des Assaji-Verses, der von dem Ursprung und der Aufhebung aller Phaenomene, von dem Wie und Warum des Lebens spricht, — wie sollen wir Kinder der neuen Zivilisation jener höchsten Weisheit näher kommen? Wie sollen wir aus der Übergangsperiode der Zerstörung des alten Animismus zu der Zeit des Wiederaufbaues gelangen, — wie aus dem Tasten im Dunkeln zu dem Pfade des Lichtes der Weisheit und aus dem reinen Agnostizismus zum endgültigen Triumph der Gnosis fortschreiten? Einzig und allein, glauben wir, im tiefsten, vollsten Sinne durch jenen so ausserordentlich schwierigen Weg der Meditation, — dadurch, dass, wie der Dhammo lehrt, „ein jeder nur für sich selbst" den entscheidenden Sieg über die wandernden geistigen Vorgänge erringt. Aber in genau derselben Art, wie das Hineintragen der Kausalitäts-Erkenntnis in die Welt sich für jede Form des Fortschrittes als fruchtbar erwiesen hat, wird sich unserer Ansicht nach der nächste grosse Fortschritt der Wissenschaft vollziehen, — ein Fortschritt, der für unser inneres Leben das bringen wird, was für die Welt ausserhalb schon erreicht ist: eine wirkliche Erkenntnis der Natur des Geistes, eine wahre Einsicht in das, wodurch dieses Universum bekannt ist, von dem wir jedoch heute tatsächlich so gut wie nichts wissen.

Gegenwärtig ist all' unser Wissen über den Geist aus einigen Beobachtungen hervorgegangen, und das Ergebnis ist, dass nahezu ebensoviele Systeme der Psychologie existieren, wie Gelehrte, die über diesen Gegenstand geschrieben haben. Einige Tatsachen, sehr wenige allerdings, sind in letzter Zeit auf dem Gebiete der Gehirn-Lokalisationen festgelegt worden; so wissen wir z. B., dass gewisse Seh-Funktionen in den Occipital-Lappen ihren Sitz haben u. s. w., aber über die eigentliche Natur dieser Vorgänge sind wir noch völlig im Dunkeln. Und doch sind gerade diese Dinge für uns Menschen, deren Leben sich lediglich aus diesen Funktionen zusammensetzt, und für unsere Erkenntnis des Universums viel bedeutungsvoller und bei weitem wichtiger, als irgend ein Phae-

nomen jener ausserhalb von uns erscheinenden Welt, welche durch diese Funktionen der Sinne und des Geistes in unserem Bewusstsein zur Erscheinung kommt. Erst in ganz neuer Zeit ist man an die Verwirklichung der Möglichkeit gegangen, dieselben Prinzipien der mathematischen und exakten Wissenschaft ebenso auf das Gebiet des Denkens anzuwenden wie auf das Gebiet des Stofflichen, welch' letzteres für uns erst durch das Denken erschlossen wird; denn hier, in dem Reich der Sinne und des Geistes hat der Animismus sein stärkstes und festestes Bollwerk: — wie wenige — sogar von unseren modernen Psychologen — sind doch zu der Erkenntnis vorgedrungen, dass nicht ein Selbst im Menschen existiert, sondern dass es vielmehr, um eine sehr irreführende Ausdrucksweise anzuwenden, tausend, millionen, unzählbare Selbste in einem jeden gesonderten Individuum gibt, entsprechend der Gruppe von Sinnes- oder Denk-Funktionen, die in dem betreffenden Lebewesen zu verschiedenen Perioden und in verschiedener Weise das Obergewicht haben. Das Denken und die Verrichtung der Sinne — namentlich aber das Erstere — sind viel zu sehr als mysteriöse, ausserhalb jeder Gewissheit liegende Dinge betrachtet worden: Geist und Materie wurden in Kategorieen als etwas Entgegengesetztes angeordnet; die Materie wurde angesehen als dem Gesetz unterworfen und ihre Natur lediglich als die Manifestation natürlicher Kräfte; der Geist hinwiederum als dem Gesetz nicht unterworfen, sondern der individuellen Laune, — als ein „lebendes Wesen, das mit einem wesenhaften und geheimnisvollen Lebensprinzip begabt sei.“

Indessen mit dem Fortschreiten unserer Welt-Erkenntnis, und besonders mit der wachsenden Erkenntnis des Universums, die sich zum grossen Teile auf der elektrischen Theorie der Materie aufbaut, geht die Auffassung, dass Geist und Materie zwei gänzlich heterogene und sich scharf gegenüberstehende Dinge seien, langsam ihrer Auflösung entgegen. Die Anfänge zu der neuen psychologiechen Wissenschaft sind bereits gemacht, zu einer Psychologie, die nicht auf blosser Introspektion und auf den daraus entspringenden Irrtümern sich aufbaut, sondern auf den Ergebnissen quantitativer experimenteller Arbeit. Die ersten Erfolge in dieser Richtung

die wir den Untersuchungen eines Fechner und Helmholtz verdanken, sind allerdings kaum über das Studium der Sinnesempfindung hinausgegangen; es handelt sich dabei um den Reiz, der nach einem besonderen, bestimmten Gesetze die Sinnesempfindung hervorruft.[1]) Aber das Denken selbst ist immer noch etwas Unerforschtes geblieben; denn noch immer ist die Methode nicht gefunden worden, durch welche diese

---

[1]) Dieses Gesetz, nach seinem berühmten Entdecker das »Fechnersche Gesetz« genannt, ist nebst anderen wichtigen Ergebnissen der neuen Wissenschaft in einer wertvollen Abhandlung eines der bedeutendsten Forscher auf diesem Gebiete klar dargelegt worden. Der Titel des Werkes ist The New Psychology by E. W. Scripture (erschienen bei Walter Scott, London, Paternoster Square). Diese Arbeit ist in Anbetracht des höchst verwickelten Gegenstandes in einer ausserordentlich klaren Sprache geschrieben, und wir empfehlen das Werk aufs wämste allen, die für Psychologie Interesse haben, ganz besonders aber den Schülern unserer buddhistischen Psychologie, die in jenem Buche viele Bestätigungen der in dem Abhidhammo aufgestellten Behauptungen finden werden. Wir können es nicht unterlassen, an dieser Stelle eine der interessantesten Bestätigungen in den Worten Scripture's wiederzugeben; es handelt sich um ein Experiment, bei dem allmählich eine Riech-Empfindung in das Bewusstsein eindringt; ein Instrument, Olfaktometer genannt, lässt aus sich langsam einen Duft entströmen, der die Geruchs-Nerven der Versuchs-Person reizt: „In the whole range of psychology there is nowhere to be found a more striking method of illustrating the difference between the different thresholds of knowledge. As the smelling-tube is pulled backward the observer at first notices no odour; the odour is said to be below the threshold. After a while he says, ‚I smell something, but I can't tell what it is'; a sensation is there, it is known as an odour; it has passed the threshold of sensation but has not reached the threshold of recognition (if I may use such an expression). The odour becomes stronger and stronger; finally the observer exclaims: ‚Now I know the odour; let me think a moment and I will tell you the name.' Very frequently he recognises the odour without being able to recollect the name. The difference between the threshold of sensation and the threshold of recognition is often considerable. If the odour is still further increased, the name, for usual substances, is readily recollected." (A. a. O. S. 372).

Der Schüler der buddhistischen Philosophie wird hier sogleich die bekannte Klassifikation und Reihenfolge, ja fast die Terminologie der buddhistischen Psychologie wiedererkennen. Zuerst entsteht die einfache Vedanā, die reine Empfindung (hier) des Geruches. Dann folgt Saññā, die Wahrnehmung oder Wiedererkennung einer bestimmten Art Geruch; aber der Beobachter ist noch nicht imstande, den Namen zu konstatieren; der Geruch ist, sozusagen, in seinem Geiste klassifiziert, hat aber die Schwelle des Bewusstseins noch nicht ganz überschritten. Dann erweckt der Beobachter mit einer geistigen Anstrengung die Saṁkhāra's ähnlicher Gerüche, bis endlich einer von ihnen genau dem des Olfaktometers entspricht, und damit erhebt sich dann der mit dem Geruch verknüpfte Name, und es folgt ihm Viññāṇaṁ, das Bewusstsein: „das ist der und der ganz bestimmte Geruch." —

so überaus feine Kraft gemessen, gewogen und analysiert werden könnte, und bis eine solche Methode entdeckt ist, müssen wir nicht nur hinsichtlich der eigenen Natur des Bewusstseins in Unwissenheit verbleiben, sondern sind auch gezwungen, unserem Urteil über die Gesetze der Aussenwelt eine gewisse Zurückhaltung aufzuerlegen; denn nur durch das Denken, durch das Denken allein, vermögen wir diese Gesetze zu erkennen.

Gerade in dieser Hinsicht kann die buddhistische Psychologie des Abhidhammo dem modernen Forscher eine Richtschnur in die Hand geben. Die buddhistische Idee ist die, dass, wenn es uns gelingt, den Geist in einen Zustand absoluter Konzentration zu versetzen, wir die zu Grunde liegende Natur des meditierten Stoffes direkt erleben; seine Gesetze werden uns tatsächlich offenbar werden ohne die langwierigen Prozesse des Experimentes und Schliessens, die für die Methoden der modernen Wissenschaft charakteristisch sind. Ein solcher Zustand absoluter geistiger Konzentration ist natürlich für die grössere Mehrzahl der heutigen Menschen kaum zu verwirklichen; und nichts ist schwieriger, um nicht zu sagen unmöglicher, als selbst die einleitende trainierende Richtung des Denkens auf einen einzelnen Gegenstand für längere Zeit. Aber das gesamte System der buddhistischen Psychologie kann betrachtet werden als das Ergebnis einer derartigen direkten Verwirklichung, gekleidet in Worte, die den zu der Zeit der Propagandierung dieses Systems lebenden Menschen angepasst waren, und die Frage, die sich nun hier erhebt, ist folgende: Können wir in den buddhistischen Werken, die über die Natur des Geistes handeln, irgend eine Angabe finden, die, wenn genau erklärt, eine entsprechende Richtschnur zur Auffindung einer experimentellen Methode abgibt, durch welche das Denken und Bewusstsein uns zugänglich gemacht wird? Uns will es scheinen, als ob viele solcher „Richtwege“ vorhanden sind, und einem von ihnen wollen wir hier unsere aufmerksame Betrachtung widmen. (Schluss folgt.)

Mitteilungen.

Buddhistisches Hauptquartier in London. Den eifrigen Bemühungen des Herrn Dr. Rost, Sekretärs der »International Buddhist Society« (Sitz Rangūn) ist es gelungen, in London ein buddhistisches Hauptquartier und Missions-Zentrum ins Leben zu rufen. Von hier aus soll die propagandistische Tätigkeit in England geleitet werden. Von London aus wird sich Dr. Rost nach Leipzig begeben, um mit dem Vorstand der »Buddhistischen Gesellschaft in Deutschland« wichtige, die Zukunft der buddhistischen Bewegung betreffende Fragen zu beraten, namentlich wird es sich darum handeln, einen engeren Zusammenschluss der verschiedenen Gesellschaften anzubahnen und die Propaganda systematisch durchzuführen.

Statistisches. Nach der neuesten Statistik über den Stand der von der japanisch-buddhistischen Shin-Shyū in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika! pastorisierten buddhistischen Gemeinde zählt diese Gemeinde in der Union 10 Missions-Distrikte, 11 Tempel und 2881 Kommunikanten, d. h. offizielle Mitglieder; die Zahl der eigentlichen Missionare ist 21. Übungs-Schulen für junge Männer und Frauen sind 9 vorhanden, Primärschulen für Kinder 5. Zahl der Lehrer 40, der Schüler 748. Sonntagsschulen gibt es 11; buddhistische Gesellschaften junger Männer 12 mit 2536 ordentlichen Mitgliedern; buddhistische Gesellschaften jnnger Frauen 10 mit 571 eingetragenen Mitgliedern. Von buddhistischen Zeitschriften in den Vereinigten Staaten existieren vier: eine englische Quartalsschrift »The Light of Dharma« und drei japanische Monatsschriften: »Der Buddhismus in Amerika«, »Die Lehren des Buddha« und »Der Buddhismus in Los Angeles«. Gepredigt wird in den Gemeinden englisch und japanisch.

Süd-China. Während der letzten Jahre ist Korea und das nördliche China von buddhistischen Missionaren aus Japan energisch bearbeitet worden; in Süd-China war indessen bisher von dieser reformatorischen Bewegung so gut wie nichts zu spüren. Das wird jetzt anders werden. Neuesten Nachrichten aus Japan zufolge dehnt jetzt die Shin-Shyū ihre Missions-Tätigkeit auch über Süd-China aus; das Zentrum soll Hongkong werden. Die fortgesetzten Verdächtigungen buddhistischer Missionare durch die christliche Presse sind natürlich weder ernst noch tragisch zu nehmen; die buddhistische Bewegung hat es doch wahrhaftig nicht nötig, erst die huldvolle Genehmigung der christlichen Staaten für ihre Missions-Tätigkeit einzuholen.

Die Mahābōdhi-Society feierte am 10. August in ihrem neuen Hauptquartier zu Colombo unter dem Vorsitz des Mahāthēro Siri Sumangala ihr 16. Jahresfest. Der Bericht über die Feier und ein Bericht über die bisherige Tätigkeit der Gesellschaft wird in Kürze im Druck erscheinen.

Ceylon. Am 22. August fasste eine unter Brahmacāri Hariçcandra

im Valahapitiya-Tempel (Chilaw-Distrikt) tagende Buddhisten-Versammlung den Beschluss, daselbst unter dem Patronat der Mahābodhi-Society eine Mädchenschule ins Leben zu rufen.

Mahābōdhi-Missions-Fonds. An freiwilligen Beiträgen gingen bei dem Herausgeber ein: Von Herrn Dr. B. 60 M., von Herrn C. K. 30 M., von Herrn E. P. 4 M., worüber hiermit dankend quittiert wird. Weitere Spenden zur Förderung der buddhistischen Sache werden jederzeit entgegengenommen.

Des Buddha Scheiden.

Von G. Schulemann.

„Geh, Ananda, und bereite
An des kühlen Flusses Ufern
Mir ein Lager, ich bin müde
Und ich will mich niederlegen."

Unter blühenden Salabäumen
Liess der Herr sich ruhig nieder,
Fernher wie aus Himmelsräumen
Klangen leise Klagelieder.

Hör', wie himmlisch, überirdisch,
Wie sie singen, wie sie locken!
Über des Erhab'nen Körper
Fielen weisse Blütenflocken.

Wie ein Regen rieselt's abwärts
Von den schwer belad'nen Zweigen,
Von den weissen Blumendolden
Wie ein Feenzauberreigen.

„Sieh die Wunder, o Ananda,
Den Vollendeten zu ehren,
Doch noch andrer Preis gebührt mir:
Dass man folge meinen Lehren.

Auf der Tugend Pfade wandle,
Immerdar nach Weisheit strebe;
Solche Ehrfurcht mag erweisen
Mir der Mensch, so lang' er lebe.

Weint nicht, klagt nicht, meine Jünger,
Dass der Meister von euch gehe,
Der Vergänglichkeit entrinne,
Lehrt' ich, nichts, war hier bestehe.

Dies erkannte ich als Wahrheit,
Darum suchet zu erlangen
Eifrig höchste Geistesklarheit,
Ew'ge Ruh' wird euch umfangen."

Nach den Worten hob sein Geist sich
In den Zustand der Dhyānas,
Bis er unter Donnerrollen
Einging in die Ruh' Nirvānas.

Trost.

Von Margarete Antze.

Es wallt mein Fuss auf unbegrenztem Pfade,
Stets Tod- und Wahn-gehetzt, von Sein zu Sein,
Und, wie die Speichen kreisen in dem Rade,
So folgen aufeinander Lust und Pein. —

Des Weltalls Leuchte glänzt auf hohem Turme;
Ihr Strahl hellt tröstend meinen irren Steg.
So findet endlich doch nach nächt'gem Sturme
Der Schiffer zu der Heimat seinen Weg.

Der müde Pilger eilt mit wachen Sinnen
Dem hehren Ziele seiner Wallfahrt zu.
Vor Abend wird die Tore er gewinnen
Und finden dort die langersehnte Ruh'.

Das letzte Glied schliesst meiner Leiden Kette,
Wenn ich vom Traum des Lebens ganz erwacht;
Dann hab' auch ich erreicht die Ruhestätte,
Wo mir Nirvânas ew'ger Friede lacht.

Verantwortlicher Redakteur: Karl Seidenstücker, Leipzig. — Verlag und Expedition: Leipzig, Sophienstr. 12. — Druck: Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.